

GRÉGOIRE VII ET L'AFRIQUE DU NORD

REMARQUES
SUR LES
COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES D'AFRIQUE
AU XIe SIÈCLE[1]

(1er article)

Le registre sur lequel les scribes de la Chancellerie Pontificale ont recopié les lettres expédiées par Grégoire VII en contient cinq qui concernent l'Afrique :

I. Au clergé et au peuple chrétien de Carthage. Capoue, 15 septembre 1073.

1. C'est pour moi un agréable devoir de remercier au seuil de ce travail tous ceux qui m'ont facilité la tâche : M. H. H. Abdul-Wahab, qui a bien voulu me communiquer le manuscrit d'un article, encore inédit, intitulé *Les chrétiens indigènes en Tunisie au Moyen Age*, et m'autoriser à tirer parti des précieux renseignements qu'il contient ; MM. Georges Marçais et Henri Pérès, professeurs à la Faculté des Lettres d'Alger, dont l'obligeance et la science m'ont tiré de plusieurs difficultés matérielles ou techniques. Qu'ils veuillent bien trouver ici l'expression de ma vive gratitude.

Les textes d'auteurs arabes cités au cours de cet article le sont tous d'après des traductions. Toutefois, j'ai eu à plusieurs reprises recours à l'aide des arabisants lorsque le passage était important et la traduction suspecte. On trouvera ci-dessous la liste des auteurs utilisés. La pagination indiquée au cours de l'article est celle de ces diverses traductions :

— IBN 'ABD AL-ḤAKAM (IXe s.). *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, éd. et trad. A. Gateau, Alger, 1942.
— AL-YA'QÛBÎ (IXe s.). *Les Pays*, trad. G. Wiet, Le Caire, 1937.
— IBN ṢAĠÎR (IXe-Xe s.). *Chronique*, trad. A. de C. Motylinski, dans les *Actes du XIVe Congrès int. des Orient, Alger, 1905*, t. III², Paris, 1908, pp. 63-132.
— ABU L-'ARAB (IXe-Xe s.): *Classes des Savants de l'Ifrîqîya*, trad. M. Ben Cheneb, Alger, 1920.
— IBN ḤAWQAL (Xe s.). *Description de l'Afrique*, trad. de Slane, dans *Journal Asiatique*, 3e série, t. XIII, 1842, pp. 153-196 et 208-258.
— AL-BAKRÎ (XIe s.). *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, 2e éd., Alger, 1913.
— AL-IDRÎSÎ (XIIe s.). *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, trad. Dozy et Goeje, Leyde, 1866.
— IBN AL-AṮÎR (XIIe-XIIIe s.). *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, trad. Fagnan, Alger, 1898.
— IBN ḤAMMÂD (XIIIe s.). *Histoire des rois 'Obaïdides*, trad. Vonderheyden, Paris-Alger, 1927.

II. A Cyriacus, évêque de Carthage, Capoue, 15 septembre 1073.
III. A l'évêque de Carthage. [Cyriacus]. Rome, juin 1076.
IV. Au clergé et au peuple de Buzea (Bougie). Rome, s. d. [juin ? 1076].
V. Au roi de la province de Maurétanie Sitifienne [Anazir al-Nâṣir] s. l. n. d. [juin-juillet ? 1076].

Il a paru qu'en rapprochant ces différents textes les uns des autres, et surtout en considérant les données qu'ils fournissent et les problèmes qu'ils posent par rapport aux conjonctures contemporaines, il était possible de préciser, non seulement notre connaissance des communautés chrétiennes d'Afrique au XIe siècle, mais encore la place qu'a tenue le Maghreb dans les préoccupations romaines durant les premières années du pontificat de Grégoire VII[1].

— IBN 'IḎĀRĪ (XIIIe s.). *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée al-Bayano'l-Mogrib*, trad. Fagnan, Alger, t. I, 1901.
— IBN ABĪ ZAR' (XIVe s.). *Annales regum Mauritaniæ*, trad. lat. Tornberg, Upsal, 1843-46.
— AL-NUWAIRĪ (XIIIe-XIVe s.). *Extraits relatifs à l'Afrique*, trad. de Slane en appendice à sa traduction d'Ibn Ḫaldûn, t. I, pp. 314 et ss. ; t. II, pp. 483-496.
— AL-TIJĀNĪ (XIVe s.). *Voyage du scheikh et-Tidjani dans la Régence de Tunis*, trad. A. Rousseau, dans *Journal Asiatique*, 4e série, t. XX, 1852, pp. 57-208, et 5e série, t. I, 1853, pp. 101-168 et 354-425.
— IBN ḪALDŪN (XIVe s.). *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, éd. Casanova, Paris, 1925 et ss.
— IBN ABĪ DĪNĀR AL-QAYRAWĀNĪ (XVIIe s.). *Histoire de l'Afrique*, trad. Pellissier et Rémusat, dans *Exploration scientifique de l'Algérie*, t. VII, 1845 (particulièrement défectueuse).

En ce qui concerne les titres d'ouvrages et les citations extraites de travaux contemporains — à l'exception des traductions — j'ai maintenu l'orthographe adoptée par l'auteur ; les noms de lieux et les mots dont la forme a été consacrée par l'usage ont été transcrits de la manière traditionnelle.

1. Ces lettres seront citées d'après le numéro d'ordre qu'elles portent ci-dessus. L'édition utilisée est celle de E. CASPAR, *Das Register Gregors VII*, dans *M. G. H.*, *Epistulæ selectæ*, t. II, fasc. I, 1920. Elles y figurent avec la référence et la pagination suivantes : I. I.22, pp. 36-39 ; II. I.23, pp. 39-40 ; III. III.19, p. 285 ; IV. III.20, pp. 286-87 ; V. III.21, pp. 287-88. Les lettres IV et V ne sont pas datées, mais les pièces recueillies dans le *Registre* sont disposées dans un ordre qui est, suivant les livres, rigoureusement ou très approximativement chronologique. Les deux lettres en question sont les deux dernières du livre III. Or, d'une part, la première lettre du livre IV est datée du 25 juillet 1076 et ce livre n'en contient point de plus ancienne, et d'autre part, les lettres 18 et 19 du livre III sont datées respectivement de mai et de juin, sans quantième. On peut donc considérer que nos deux lettres ont été écrites dans l'intervalle, c'est-à-dire en juin ou juillet 1076. Dans Jaffé-Wattenbach, les trois lettres figurent au mois de juin (nos 4994-95-96). Je ne vois point pourquoi Caspar (*op. cit.*, p. 286) reporte au mois de mai la lettre IV. P. DELARC, *Saint Grégoire VII et la Réforme de l'Église au XIe siècle*, t. III, p. 401, n. 2, estime que les lettres doivent être classées dans l'ordre V, IV, III. Pour lui, la lettre V est antérieure à la lettre IV pour des raisons de convenance. D'autre part, l'allusion faite à Servandus par la lettre III semble à Delarc un fait suffisamment probant



De ces différentes lettres, c'est, pense-t-on, la lettre V qui mérite le plus particulièrement l'attention. La voici[1] :

Grégoire, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, à Anazir, roi de la province de Maurétanie Sitifienne, en Afrique[2].

Ta Noblesse nous a écrit cette année même pour que nous consacrions évêque suivant la loi chrétienne le prêtre Servandus[3]. Ce que nous nous sommes empressé de faire parce que ta demande nous semblait juste et excellente. En outre tu nous as envoyé des présents et tu as libéré, par déférence pour le bienheureux Pierre, prince des Apôtres, et par amour de nous, les chrétiens qui étaient retenus comme captifs chez les tiens. Tu as de plus promis de libérer les autres [chrétiens] captifs. C'est certai-

pour la placer après les deux autres. Pour ma part, je ne vois rien qui incite à modifier l'ordre du Registre. Les lettres IV et V sont, sans doute, rigoureusement contemporaines et l'on peut tenir pour vraisemblable qu'elles ont été portées en Afrique par les mêmes messagers, soit Servandus, soit les *homini* d'Albericus et de Cencius, dont parle la lettre V. Ce n'est pas, en tout cas, par Albericus et Cencius eux-mêmes comme le croit A. Fliche, *La Réforme grégorienne*, t. II, *Grégoire VII*, pp. 91 et 237. Quant à l'allusion de la lettre III, à la consécration de Servandus, elle ne s'accompagne d'aucun indice qui permette de croire que le pape se reporte à des faits contenus dans les lettres IV et V, dans lesquelles il est également question de l'ordination épiscopale de Servandus. Sur la chronologie des documents figurant au *Registre*, cf. A. Fliche, *La Réforme grégorienne*, t. II, pp. 7 et ss. et particulièrement p. 10.

1. Cette lettre a été traduite par Mas-Latrie, *Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Age*, Paris, 1865, Introduction historique, pp. 22-23. C'est par cette traduction assez lâche que cette lettre a été généralement connue, soit directement. soit à travers le P. Mesnage, *Le Christianisme en Afrique, déclin et extinction*, 1915, pp. 209-210, qui l'a reproduite. Une autre traduction a été donnée par l'abbé Jager dans l'*Université catholique*, n° 115, juillet 1845, p. 17 et reproduite dans L. Bargès, *Aperçu de l'Église d'Afrique en général et en particulier de l'Église épiscopale de Tlemcen*, 1848, pp. 18 et ss. Celle que nous donnons ici s'écarte assez sensiblement de l'une et de l'autre.

2. Le souverain mentionné est le prince hammâdide al-Nâṣir ibn 'Alannâs (1062-1088). Cf. G. Marçais, dans *Encycl. de l'Islâm*, t. III, pp. 921-22. La titulature donnée au souverain musulman est assez aberrante. Il n'y a pas d'autre exemple, à ma connaissance, de lettres pontificales à des princes maghrébins, rattachant leur royaume à d'anciennes circonscriptions territoriales romaines. On peut penser, avec le P. Mesnage, *Le Christ. en Afr., déclin et extinct.*, p. 206, n. 2, que le pape donne à al-Nâṣir le titre de roi de la Maurétanie Sitifienne « parce que ses deux capitales, Bougie et al-Qal'a se trouvaient dans l'ancienne Maurétanie Sitifienne ». Sans doute la Chancellerie pontificale a-t-elle éprouvé quelque embarras à s'adresser à ce correspondant d'exception avec les formules habituelles.

3. Le prêtre Servandus est nommé également dans la lettre IV, où il est dit *archiepiscopus*. Le même document nous apprend qu'il a été élu par le peuple de Buzea = Bougie. Le pape le déclare « sérieusement instruit », car il s'est appliqué à l'étude de la loi chrétienne autant qu'il en avait la possibilité et le temps, *in quantum possibilitas spatiumque temporis indulsit*. C'est à lui que pense certainement le pape lorsqu'il écrit dans la lettre III : *illi, cui nuper manum imposuimus*. Grégoire le signale à Cyriacus de Carthage comme son auxiliaire éventuel dans les consécrations épiscopales.

nement Dieu, créateur de toutes choses, Dieu sans qui nous ne pouvons rien faire ni même penser de bon, qui a inspiré à ton cœur cette bonne action car Il éclaire tout homme venant dans ce monde et Il a éclairé ton esprit dans cette occasion. Dieu tout-puissant, en effet, qui veut que tous les hommes soient sauvés et qu'aucun ne périsse, n'apprécie rien tant chez chacun de nous que l'amour du prochain après l'amour de Dieu, et que le soin de ne point faire à autrui ce que nous ne voudrions point qu'on nous fît. Or cette charité, nous et vous, nous vous la devons mutuellement plus encore que nous ne la devons aux autres peuples, puisque nous reconnaissons et confessons — de façon différente, il est vrai — un Dieu unique que nous louons et vénérons chaque jour comme créateur des siècles et maîtres de ce monde. Suivant la parole de l'Apôtre, « Il est notre paix, Lui qui des deux n'en a fait qu'un[1]. »

Aussi depuis qu'ils connaissent par nous la grâce que Dieu t'a accordée, plusieurs nobles de Rome admirent sans réserve ta bonté et tes vertus et les publient. Parmi eux, deux de nos familiers, Albericus et Cencius[2], élevés avec nous presque dès leur jeunesse dans le palais romain, désirant beaucoup parvenir à ton amitié et à ton affection, et te rendre cordialement service

1. *Éph.* II, 14. La citation est extraite du long paragraphe où Paul rappelle aux païens qu'ils doivent à la foi nouvelle de n'être plus « privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde ». Chrétiens et Musulmans constituent pour le pape le peuple de Dieu, comme les païens et les juifs constituent pour l'Apôtre le peuple du Christ quand ils ont été « rapprochés par le sang du Christ ». On peut rapprocher cette lettre de celles de Nicolas le Mystique, patriarche de Constantinople à l'émir de Crète, dans *P. G.*, t. CXI, col. 27 et ss., qui développe un thème analogue.

2. Il n'est guère possible de tirer de leur demi-anonymat ces deux personnages. E. Caspar, *Das Register*, p. 288, n. 1, a signalé un passage d'une donation de la comtesse Mathilde en date de 1102 (*M. G. H. Const.*, t. I, p. 653, n° 444), qui semble bien les concerner : *Temporibus domini Gregorii VII papæ Lateranensi palatio ... in capella Sanctæ Crucis, in præsentia Centii Fraiapane, Gratiani, Centii Franculini et Alberici Petri Leonis, Cice et Beneincase, fratris ejus, et Uberti de Tascio et aliorum plurium...* Il n'y a point de difficulté à identifier Albericus Petri Leonis et l'Albericus de la lettre V, mais on n'en est guère plus avancé puisque l'on ne sait rien de ce Pierleone. Le seul Albericus connu dans l'entourage de Grégoire VII, sans qu'on puisse dire d'ailleurs s'il en fut vraiment le familier est le diacre, Albericus, moine du Mont Cassin, qui écrivit entre autres un traité *Contra Henricum imperatorem* et fut au synode romain de 1079 l'un des adversaires de Bérenger de Tours. Pierre Diacre, *De viris ill. casin.*, ch. XXI, dans *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1032-1033 ; le même, *Chr. casin.*, III, 35, dans *P. L.*, t. CLXXIII, col. 766. Nous ne savons pas s'il pouvait être compté parmi les nobles romains. — La question est plus complexe, mais non plus soluble en ce qui concerne Cencius. D'une part, la donation nomme deux personnages de ce nom, Centius Fraiapane et Centius Franculinus, et on ne voit pas de raison qui permette d'identifier celui-ci plutôt que celui-là au Cencius de la lettre V. D'autre part, plusieurs Cencii ont occupé une place importante dans l'administration romaine au temps de Grégoire VII. Il convient d'écarter Cencius, fils du préfet Stephanus, qui fut candidat à la préfecture de Rome contre Cencius, fils du préfet Johannes, organisa en 1075 un attentat contre le pape et fit, en 1077, assassiner son heureux concurrent. Ses relations avec Grégoire VII ne permettent pas de voir en lui un des « familiers » du pape. Cf. A. Fliche, *La Réforme grégorienne*, t. II, pp. 277 et 366. On peut penser, comme le font Delarc, *op. cit.*, t. I, p. 7 ;

pour ce qu'il te plaira dans notre domaine, t'envoient des hommes à eux par qui tu sauras combien ils t'estiment sage et grand et combien ils veulent et peuvent te rendre service. Nous recommandons ces hommes à ta Magnificence, afin que tu apportes tout ton soin à faire preuve à leur égard par amour pour nous et pour récompenser de leur confiance ceux que nous avons nommés plus haut, de cette même charité dont nous désirons faire toujours preuve vis-à-vis de toi et de tous les tiens. Dieu sait bien que nous te chérissons sincèrement pour Sa gloire, que nous désirons ton salut et ta gloire dans la vie présente et future, et que nous demandons des lèvres et du cœur qu'Il te reçoive Lui-même après un long séjour ici-bas, dans le sein de la béatitude du très saint patriarche Abraham[1].

A. Fliche, *Hildebrand*, dans *Le Moyen Age*, 1919, p. 86, et Arquillière, *Saint Grégoire VII*, pp. 20-21, au préfet Cencius, fils du préfet Johannes, mais on ne peut écarter *a priori* le Cencius qui fut *arcarius* dans les dernières années du pontificat d'Alexandre II, ni celui qui fut primicier entre 1075 et 1101, ou un autre homonyme. Sur ces différents personnages, cf. L. Halphen, *Études sur l'administration de Rome au moyen âge*, respectivement pp. 150, 120 et 99. Quoi qu'il en soit, le pape nous indique que nous avons affaire à des nobles romains. On ne saurait toutefois en inférer qu'il s'agit de laïcs. Les *judices ordinarii*, catégorie à laquelle appartenaient le primicier et l'*arcarius*, qui étaient généralement des clercs, — ils recevaient ordinairement les ordres mineurs — se recrutaient dans la noblesse romaine. On n'a pas plus la certitude d'ailleurs qu'il s'agisse d'hommes d'église. Comme le note fort bien M. Bloch, *La Société féodale, les classes et le gouvernement des hommes*, p. 99. « Entre les clercs et les gens du siècle, la frontière n'était pas, à l'ère féodale, cette ligne nette et ferme que la Réforme catholique, vers le temps du concile de Trente, devait s'efforcer de tracer. Tout un peuple de « tonsurés », dont la condition demeurait mal définie, formait sur les confins des deux ordres une marge de couleur indécise. » Nos deux personnages nobles romains, élevés au Latran, familiers du pape, mais ayant leurs hommes à eux, *homines suos*, sans aucun doute au sens féodal du mot, pourraient bien appartenir à cette « marge » dont l'inexistence juridique n'empêche pas la réalité. — Sur l'école du vestiaire, à laquelle le pape fait allusion, voir Lapotre *Le souper de Jean Diacre*, dans *Mél. d'arch. et d'hist.*, t. XXI, 1901, p. 362.

1. Sur l'importance d'Abraham aux yeux des musulmans, A. J. Wensinck, art. *Ibrâhîm*, dans *E. I.*, t. II, pp. 457-58. Le patriarche était considéré par certains comme le fondateur de La Mecque. 118 versets du Coran le concernent. On les trouvera réunis dans J. La Beaume, *Le Koran analysé*, pp. 112-125. L'expression même de « sein d'Abraham » n'y figure pas, mais on prétendait qu'au jour de la résurrection le patriarche serait à la droite d'Allah et guiderait les fidèles vers le Paradis. Pour les chrétiens, le « sein d'Abraham » désigne soit les limbes des patriarches, soit le Paradis. Cf. E. Mangenot, dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. I, col. 111-116 ; dans Vigouroux, *Dict. de la Bible* t. I, pp. 83-86. Dans ce dernier sens, il est employé par les Pères, les théologiens, la liturgie, l'épigraphie et l'art. En ce qui concerne l'épigraphie, cf. *Dict. d'Archéol. chrét. et de Litur.*, art. *Ame*, parag. XIII, t. I, col. 1522-42. On peut suivre l'histoire iconographique de cette croyance depuis « les fresques coptes de Baouit (VI[e] siècle) jusqu'aux Jugements de nos cathédrales françaises, en passant par les gravures des grottes cappadociennes » (L. Bréhier, *L'art chrétien, son développement iconographique des origines à nos jours*, pp. 328-29). Elle figure, en effet, sur les fresques de Djanavar Kilissé (Cappadoce) comme au portail de nos églises romanes (Saint-Trophime d'Arles) ou gothiques (Laon et Reims, par exemple). Nul doute que Grégoire VII ait choisi intentionnellement une formule qui satisfît à la fois à la susceptibilité de son correspondant et aux exigences de l'orthodoxie.

Cette lettre se présente à nous dans une véritable solitude chronologique. Nous possédons un certain nombre de documents échangés entre différents souverains musulmans du Maghreb et les papes du moyen âge. Ils sont même, à partir de l'extrême fin du XIIe siècle, relativement nombreux[1]. Mais celui-ci, le plus ancien que nous connaissions, est antérieur aux autres de plus d'un siècle. Cette singularité aurait dû suffire, semble-t-il, à attirer sur lui l'attention des érudits. Pourtant il n'en a rien été. On n'y a fait allusion qu'en passant et généralement pour se borner à souligner que le ton en est d'une cordialité exceptionnelle[2].

La chose est, à vrai dire, frappante. Mas-Latrie a judicieusement remarqué que dans les messages adressés par les papes aux rois de l'Islam, « pour demander une faveur ou les en remercier, les souverains pontifes conservent un accent d'autorité, de remontrance ou tout au moins de compassion que les princes de l'Islam prenaient aussi dans leurs missives[3]. Ici, le ton est tout autre. Grégoire VII ne se contente pas des traditionnelles banalités

1. On les trouvera réunies dans Mas-Latrie, *Traités de paix et de commerce*. En voici la liste pour la période 1199-1251 : 8 mars 1199, Innocent III prie le souverain du Maroc, Muḥammad al-Nâṣir, d'accueillir favorablement les religieux de l'Ordre de la Sainte-Trinité, fondé en vue d'assurer le rachat des captifs (*op. cit.*, p. 8, Potthast, nº 619). — 27 mai 1233, Grégoire IX remercie le souverain du Maroc, 'Abd al-Wâḥid al-Rašîd, de sa bienveillance à l'égard des frères mineurs (*ibid.*, p. 10, Potthast, nº 9207). — 15 mai 1235, Grégoire IX écrit au « roi de Tunis », Abû Zakarîya Yaḥyâ, en vue de la conclusion d'un traité (*ibid.*, p. 11, Potthast, nº 9901). — 25 octobre 1246, Innocent IV recommande les franciscains à l'intention du même souverain (*ibid.*, p. 13, Potthast, nº 12.327). — 31 octobre 1246, il remercie le souverain du Maroc, 'Ali al-Sa'îd de son attitude à l'égard des missions chrétiennes (*ibid.*, p. 14, Potthast, nº 12.337). — 16 mars 1251, le même Innocent IV demande au souverain du Maroc, 'Umar al-Murtaḍâ de mettre à la disposition des chrétiens de son royaume des ports où ils pourraient envoyer leurs familles à l'abri (*ibid.*, p. 18, Potthast, nº 14.245). — Nous connaissons de même des lettres adressées par des souverains musulmans d'Afrique à différents papes: Grégoire IX, dans sa lettre du 15 mai 1235, fait allusion à un message du roi de Tunis et les Archives pontificales ont conservé le texte d'une missive d'al-Murtaḍâ à Innocent IV (10 juin 1250) ; cf. E. Tisserant et G. Wiet, *Une lettre de l'almohade Murtaḍâ au pape Innocent IV*, dans *Hespéris*, t. VI, 1926, pp. 27-53. On comprend l'importance de cette correspondance par la multiplication des problèmes que posait à l'Église le développement nouveau du christianisme en Afrique. Cf. *infra*, p. 107. Parmi tous ces documents, la lettre de Grégoire VII apparaît aussi exceptionnelle par son objet que par sa date et la comparaison ne fait que préciser son originalité.

2. Seul ou à peu près, Mas-Latrie, *Traités de paix et de Commerce*, Intr. hist., pp. 22-23, a été frappé par le contenu du texte. Tout en se défendant de faire des conjectures, il note que la pensée du pape pourrait bien aller « plus loin que l'expression de ses lettres » et comporter un programme politique. — On trouvera la même idée développée par L. Bargès, *Aperçu de l'Église d'Afrique*, pp. 22-23, dont la brochure est par ailleurs sans intérêt.

3. Mas-Latrie, *Traités de Paix et de Commerce*, Int. hist., p. 23.

qu'exige le protocole ; il manifeste à son correspondant une affection paternelle. Il écarte tout ce qui pourrait être blessant pour l'Islam. Le nom du Christ n'est pas prononcé. Le pape s'en tient au mot « Dieu », formule sur laquelle peuvent s'entendre assez facilement les fidèles des religions diverses quand ils n'en regardent pas le contenu. On a l'impression que le pape s'applique à témoigner à l'Islam une considération particulière, analogue à celle des musulmans pour le judaïsme ou le christianisme. Aucun mot qui souligne ce qui sépare la foi de l'Évangile et celle du Coran. Tout au contraire le pape insiste sur le monothéisme commun aux deux religions que ne divisent, à l'entendre, que les modalités de la croyance, — et rien ne pouvait être plus agréable à des oreilles musulmanes que cette affirmation précise de l'unité divine. Bien plus Grégoire VII s'attarde sur le caractère universel de la grâce. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, musulmans compris — et déjà il éclaire al-Nâṣir — au salut et à la prospérité de qui le pontife consacre une part de ses prières. Il n'est pas jusqu'à la formule finale qui n'entretienne la confusion. Abraham, l'Ibrâhîm de l'Islam, que révèrent également chrétiens et musulmans vient à point pour les réunir dans la béatitude éternelle. Si le pape ne marquait au passage que les fidèles de Jésus et ceux de Mahomet honorent Dieu de façon différente, rien dans le texte ne trahirait que le document est destiné à un prince hérétique. Sans doute à regarder les choses d'un peu près on s'aperçoit bien qu'il n'y a dans tout cela que des habiletés de rédaction, un art consommé de jouer sur l'équivoque et qu'il n'y a, cela va de soi, de la part du pape aucune espèce d'abandon, mais ce soin ne fait que rendre plus remarquable et plus étrange l'esprit qui anime la lettre, surtout si l'on songe que le XIe siècle est celui où, dans le monde chrétien, s'est amplifiée l'idée de la guerre sainte[1].

Vu de l'intérieur, ce texte est peut-être plus surprenant encore. C'est, au témoignage du pape, à al-Nâṣir que revient l'initiative de la correspondance échangée. Par une démarche qui semble au premier abord assez étonnante de la part d'un prince musulman, il a prié Grégoire VII de consacrer un évêque destiné — nous le savons par ailleurs — à sa nouvelle capitale, Bougie, et, d'autre part, il a pris diverses mesures en faveur des captifs : *christianos*,

1. Je renvoie à ERDMANN, *Die Enstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935, et à M. VILLEY, *La Croisade, Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris, 1942.

qui apud vos captivi tenebantur, reverentia beati Petri principis apostolorum et amore nostro dimisisti, alios quoque captivos te dimissurum promisisti. Ce passage n'est à vrai dire pas très clair et il est difficile d'en préciser le contenu et la portée. On peut attribuer au pronom *vos* dans *apud vos*, un sens singulier et penser que le prince s'est borné à libérer ses propres esclaves chrétiens, c'est-à-dire les captifs du palais, les « autres captifs » ne recevant à cet égard qu'une promesse royale. Je crois cependant qu'il convient d'écarter cette hypothèse, parce que dans l'ensemble de la lettre, le pape emploie en s'adressant à al-Nâṣir la forme classique du tutoiement. Il convient donc de maintenir au pronom *vos* son sens pluriel et de comprendre que le prince a ordonné la libération de tous les captifs chrétiens de son royaume[1]. On ne saurait naturellement se représenter, même approximativement, la conséquence pratique d'une telle décision. Mais si l'on tient compte de la manière dont se recrutaient les esclaves en pays d'Islam et des maigres possibilités qui avaient pu s'offrir aux souverains ḥammâdides de réduire des chrétiens en captivité, on aura, je crois, le sentiment que la mesure prise par al-Nâṣir n'avait pas dans la réalité l'ampleur qu'on est un instant tenté de lui accorder.

Reste à déterminer qui sont ces « autres captifs » dont parle Grégoire VII. On peut difficilement penser qu'il s'agisse des captifs non-chrétiens du royaume ḥammâdide et qu'al-Nâṣir ait envisagé d'abolir un jour ou l'autre l'esclavage dans ses états. L'Islam, pas plus d'ailleurs que le christianisme, n'en condamnait le principe de façon formelle. Pour l'une et l'autre religion l'affranchissement était un acte pieux et méritoire mais elles n'en faisaient point une obligation. Je ne crois pas qu'au XI[e] siècle l'idée d'une telle mesure ait pu venir à l'esprit d'aucun prince, surtout d'un prince musulman. Il ne peut s'agir, à mon sens, que d'autres esclaves chrétiens, c'est-à-dire ceux qu'al-Nâṣir pourrait éventuellement acquérir et qu'il s'engage à faire bénéficier de la même faveur qu'il vient

1. Cet emploi du pronom « vous » est ancien chez les papes. F. BRUNOT, *La pensée et la langue*, p. 271. En ce qui concerne plus particulièrement la correspondance de Grégoire VII, on remarque que le « tu » et le « vous » sont l'un et l'autre employés dans des lettres adressées à des princes. Sur l'emploi de « vous », voir par exemple : I, 18 (à Michel VII), I, 85 (à l'impératrice Agnès), II, 73 (au duc Boleslav II). — Sur l'emploi du « tu » : I, 19 (à Rodolphe de Souabe), I, 75 (à Philippe I[er]). — Le « tu » et le « vous » sont parfois employés, mais accidentellement dans la même lettre à l'égard d'un même souverain. Par exemple I, 70 et IV, 17 (à Guillaume le Conquérant), I, 38 et II, 7 (au duc Wratislav II).

d'accorder aux actuels captifs. Dans ces conditions sa décision a une portée plus restreinte, mais elle apparaît beaucoup plus vraisemblable et l'on comprend alors l'allusion que fait le pape à la charité mutuelle que se doivent chrétiens et musulmans plus encore qu'ils ne la doivent aux autres peuples[1].

De son côté, Grégoire VII ne s'efforce pas moins à l'amabilité que n'a fait son correspondant. Non content de lui renvoyer son évêque dûment instruit et consacré, il l'avise que la sympathie que l'on a pour lui à Rome est si vive que deux nobles romains ont éprouvé le besoin de lui envoyer un certain nombre de leurs hommes pour la lui dire. On conviendra volontiers que cela est fort touchant, mais sans vouloir mettre en doute la faculté d'enthousiasme d'Albericus et de Cencius, on admettra difficilement qu'ils aient éprouvé pour al-Nâṣir une amitié telle qu'ils n'aient pu résister au désir d'envoyer en Afrique une délégation pour lui en faire part. Pour moi je préfère voir dans ces hommes, si chaleureusement recommandés par le pape, les membres d'une mission officieuse dont l'objet était plus politique que sentimental. A vrai dire, le pape s'est borné, à cet égard, à d'assez maigres explications. Ces hommes, dit-il à al-Nâṣir, sont destinés à le servir comme il te plaira, *in partibus nostris.* La formule n'est pas lumineuse. Mas-Latrie lui a donné un sens locatif et l'a traduite par « ici », c'est-à-dire à Rome ou en Italie. C'est, à la réflexion, inacceptable. Les termes mêmes dont se sert le pape pour recommander les envoyés des deux nobles romains semblent bien indiquer qu'il s'agit pour eux d'un séjour durable en Afrique. Ils vont « servir » al-Nâṣir et non pas seulement lui présenter des compliments et

1. Sur l'esclavage en pays d'Islam : Th. W. JUYNBOLL, art. *'Abd*, dans *E. I.*, t. I, pp. 16-19 ; D. B. MACDONALD, art. *dhimma*, dans *E. I.*, t. I, pp. 984-985 ; GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les Institutions musulmanes*, pp. 134 et ss. ; GAUDEFROY-DEMOMBYNES et PLATONOV, *Le monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades*, dans *Histoire du monde*, t. VII[1], 1931, pp. 239-247. G. MARÇAIS, *Manuel d'art musulman*, t. I, pp. 9-13, a bien montré l'importance des esclaves à l'époque aglabide. 18 versets du Coran concernent les esclaves, cf. LA BEAUME, *Le Koran analysé*, pp. 619-621. Sur l'intérêt que portent encore aujourd'hui à la question certains milieux musulmans. cf. Ahmed CHAFIK BEY, *L'Esclavage au point de vue musulman*, Le Caire, 1938. — Sur le point de vue chrétien vis-à-vis de l'esclavage, J. DUTILLEUL, art. *Esclavage*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. V[1], col. 457 et ss. ; E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. I, ch. IX, pp. 226 et ss. ; M. FOURNIER, *Les affranchissements du V[e] au XII[e] siècles*, dans *Rev. Hist.*, t. XXI, 1880, pp. 1-50. Nous ne savons guère comment le royaume ḥammâdite recrutait ses esclaves ; du moins l'incident qui nous vaut les quelques indications que nous possédons sur l'église d'al-Qal'a nous permettent-ils de nous rendre compte que les prises maritimes étaient un élément de ce recrutement. *Cf. infra*, pp. 203-204.

surtout, en quoi donc Albericus et Cencius auraient-ils pu être utiles au prince de Bougie en Italie ou à Rome ? C'est autrement qu'il faut expliquer les choses. Le pape ne donne pas au mot *pars* une acception matérielle mais spirituelle. Ce n'est point de son territoire qu'il veut parler, mais de son ressort, de son domaine, si l'on veut pour maintenir l'équivoque du texte, autrement dit des affaires de l'Église et cette interprétation éclaire, croit-on, d'ensemble le second paragraphe de la lettre. On comprend le sens que prend auprès d'al-Nâṣir la présence d'émissaires de deux familiers du pape. On comprend l'intérêt qu'avait la diplomatie pontificale à demeurer en liaison avec le souverain de Bougie par l'intermédiaire de personnes privées : au cas où elles réussiraient dans leur mission, dont encore une fois nous ne connaissons pas les termes, rien de plus facile que de substituer des délégués responsables à ces discrets envoyés, en cas d'échec rien de plus facile que de les désavouer. On peut enfin expliquer l'imprécision des termes de la lettre — et en particulier l'expression *in partibus nostris* — Grégoire VII ne veut point par une hâte maladroite ou des desseins trop nettement définis risquer d'indisposer un souverain si bienveillant à l'égard des chrétiens d'Afrique et de l'Église romaine.

De tout cela il convient de retenir en somme deux faits essentiels : d'une part, le roi al-Nâṣir, au début de l'année 1076, a témoigné une réelle faveur à l'église d'Afrique et a pris l'initiative de nouer des relations d'amitié avec le Saint-Siège ; d'autre part, Grégoire VII a accueilli ces avances avec une très vive satisfaction et a mis tout son soin à maintenir le contact qui venait de s'établir. Telles sont les données fondamentales du texte et elles impliquent les termes d'un problème plus délicat à résoudre que son explication immédiate. Pourquoi cette attitude d'al-Nâṣir ? Pourquoi cet accueil enthousiaste de Grégoire VII ? Ni à l'une ni à l'autre question la lettre pontificale ne permet d'apporter de réponse directe. Mais peut-être est-il possible de ne pas rester sur ce silence et de dégager des conjonctures politiques du moment les raisons véritables de cette sympathie réciproque.

***

La courbe du christianisme africain accuse au XIIe siècle un incontestable minimum. A partir de ce moment, les miliciens au

service des princes musulmans, les commerçants des pays et des villes de la Méditerranée occidentale, les esclaves que fournissaient la guerre et la course, les religieux enfin, constitueront, sous des formes d'ailleurs fort diverses, des îlots chrétiens plus ou moins importants et denses dans la masse musulmane. Mais il s'agira là d'une nouvelle église d'Afrique, d'une église immigrée, sans rapport de continuité avec les chrétientés authentiquement africaines ou anciennement assimilées qui, celles-là, n'ont cessé de s'appauvrir depuis la période romaine[1].

Le P. Mesnage a eu l'incontestable mérite de présenter un tableau de cette « extinction » et, si considérables que soient les réserves qu'appelle dans le détail sa tentative, il convient d'en retenir l'allure générale. L'Église d'Afrique ne comptait déjà plus en 484 s'il faut en croire la *Notitia provinciarum et civitatum Africæ*, que 470 évêchés environ contre 6 à 700 en 430. En 536, le concile qui réunit la quasi-unanimité des évêques nord-africains enregistra la présence de 220 évêques seulement. Les comparaisons que l'on peut faire de province à province entre la période byzantine et les précédentes montrent que si, durant cette période, le nombre des sièges s'est accru dans certaines d'entre elles, il a par contre diminué

1. La décadence du christianisme antique en Afrique et sa disparition n'ont pas été jusqu'ici l'objet d'une étude d'ensemble satisfaisante. A. AUDOLLENT, art. *Afrique*, dans *Dict. d'Hist. et de Géog. eccl.*, t. I, col. 705-861, à compléter par H. FROIDEVAUX, *ibid.*, col. 861-871, fournissent après un bon, mais trop bref résumé, une bibliographie plus développée qu'utile ; indications bibliographiques sur les travaux récents dans Ch. COURTOIS, *De Rome à l'Islam*, dans *Rev. Afric.*, 1942, pp. 42-55. — Les deux ouvrages les plus importants sont R. P. MESNAGE, *Le Christianisme en Afrique, déclin et extinction*, 1915, indispensable mais à vérifier, et L. R. HOLME, *The extinction of the Christian Churches in North Africa*, 1898, ch. 8 et 9, pp. 211 et ss., injustement oublié. Le chapitre de DOM LECLERCQ, dans *L'Afrique chrétienne*, t. II, est médiocre ; les brochures de H. GUYS, *Recherches sur la destruction du christianisme dans l'Afrique septentrionale*, 1865, et celle de L. BARGÈS, *Aperçu de l'église d'Afrique en général et en particulier de l'église épiscopale de Tlemcen*, 1848, sont également négligeables. Il n'y a rien d'utile à garder, en ce qui concerne notre période, du livre de G. BONET-MAURY, *L'Islamisme et le Christianisme en Afrique*, 1907. Je n'ai pu consulter RATTINGER, *Der Untergang der Kirchen Nord-Afrikas im Mittelalter*, dans *Zeitschrift für katolische Theologie*, 1886. — On trouvera de précieux renseignements dans le vieux livre déjà cité de MAS-LATRIE, *Traités de Paix et de Commerce*, et surtout dans les deux articles de J. GAGÉ, *Nouveaux aspects de l'Afrique chrétienne*, dans *Les Études d'archéologie romaine, Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, t. I, 1937, pp. 181-230, et de W. SESTON, *Sur les derniers temps du christianisme en Afrique*, dans *Mél. d'Archéol. et d'Hist.*, t. LIII, 1936, pp. 101-124. — Sur la nouvelle église d'Afrique : R. P. MESNAGE, *Le Christianisme en Afrique, Église mozarabe, Esclaves chrétiens*, 1915 ; P. DE CENIVAL, *L'Église chrétienne de Marrakech au XIII[e] siècle*, dans *Hespéris*, t. VII, 1927, pp. 69-84, et surtout l'excellent chapitre de R. BRUNSCHVIG, dans *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides, des origines à la fin du XV[e] siècle*, t. I, ch. VII, parag. II, pp. 430-472.

dans certaines autres[1]. Au lendemain même de la conquête arabe il semble que l'Afrique ne compte plus guère qu'une quarantaine d'évêchés[2]. A l'époque où nous sommes, on ne connaît plus l'existence d'évêques ou d'évêchés africains que par les mentions incidentes des textes. S'il faut en croire Léon IX il n'y avait plus en 1053, *in tota Africa*, que cinq évêques et, en 1076, Grégoire VII en venait à se plaindre qu'on ne trouvât plus en Afrique les trois évêques nécessaires pour procéder à une ordination[3].

On est sans doute tenté de conclure de cela à une disparition

1. Les listes épiscopales qui nous ont été conservées ou les différents documents qui nous permettent de les établir n'ont pas été étudiés avec la rigueur qui conviendrait, aussi les indications numériques qui sont généralement fournies ne sauraient-elles être accueillies qu'avec prudence et considérées autrement que comme des approximations plus ou moins précises. Sur le nombre des évêchés africains à la veille de l'invasion vandale, on peut s'en tenir, à peu près, aux conclusions du P. MESNAGE, *Le Christianisme en Afrique, origines, développement, extension*, 1914, pp. 136-179. La *Notitia de* 484, publiée par PETSCHENIG dans *C. S. E. L.*, t. VII, pp. 117-134, et par HALM, *M. G. H. a. a.*, t. III, pp. 63-71, nous donne un chiffre assez rapproché pour cette époque. Pour l'époque byzantine, Ch. DIEHL, *L'Afrique byzantine*, pp. 410-418, et MESNAGE, *Le Christ. en Afr., déclin et extinct.*, ch. II, pp. 52 et ss.

2. Les listes épiscopales de l'époque post-byzantine posent des problèmes qui dépassent le cadre de cette étude. Rappelons cependant qu'on dispose pour les établir de trois documents essentiels : 1° une liste de 31 évêchés, fournie par un manuscrit d'Oxford, publiée par BEVEREGIUS dans ses *Pandectæ Canonum* et reproduite dans MESNAGE, *Le Christ. en Afrique, déclin et extinct.*, pp. 181-182, dont les éléments sont empruntés à la *Descriptio orbis romani* de Georges DE CHYPRE. Sur la question, E. HONIGMANN, *Le Système d'Hiéroclès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre*, dans *Corpus Bruxell. hist. byz., Forma imperii romani*, fasc. I, 1939, pp. 49 et ss. Le document peut être daté du début du VIII[e] siècle ou de la fin du VII[e]. — 2° La liste connue sous le nom de Θρόνος Ἀλεξανδρῖνος, dans MESNAGE, *ibid.*, pp. 184-187. Liste de 41 évêchés étudiée par GELZER, *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichniss der orientalischen Kirche*, dans *Byz. Zeitschrift*, 1893, t. II, pp. 22 et ss., datée par ce savant du début du VII[e] siècle. Les conclusions de Gelzer ont été attaquées par Mesnage, la date du Θρόνος Ἀλεξανδρῖνος, app. II, à *L'Afrique chrétienne, Évêchés et Ruines antiques*, pp. 531-535, qui la reporte, semble-t-il, avec raison au début du VII[e] siècle. — 3° La liste dite *Notice de Léon Le Sage*, dans MESNAGE, *ibid.*, pp. 187-189, établie en 883, mais qui est manifestement une démarcation des précédentes. Aucun de ces documents qui, dans le détail, ne sauraient être utilisés qu'avec prudence, ne nous fournit donc d'indications pour la période postérieure aux premières années du VIII[e] siècle.

3. Lettres de Léon IX : 1° du 17 décembre 1053 à l'évêque Thomas, dans *P. L.*, t. CXLIII, col. 728-729, n° 83 ; Jaffé-Wattenbach, n° 4304 ; 2° non datée aux évêques Pierre et Jean, *ibid.*, col. 729-731, n° 84, Jaffé-Wattenbach, n° 4305 ; lettre III de Grégoire VII. — Au contexte de cette dernière lettre, il apparaît qu'il faut comprendre que les trois évêchés sont répartis dans le Maghreb tout entier et pas seulement dans l'*Africa* au sens étroit du mot, comme pourrait le laisser croire le texte de Léon IX. — Dans son *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, 1677, le P. VANSLEB écrit, p. 27 : « Il y avait autrefois cinq évêchés dans la Barbarie, qui étaient ceux de Barca, de Tripoli, d'Alger, d'Africa et celui de Keirvan ou de Cyrène. » Il précise que ce passage s'applique à l'époque du patriarche copte Jean VI (1189-1216). Ce texte, cependant utilisé par

quasi totale du christianisme en Afrique aux xe et xie siècles. Pourtant les textes, tant arabes que latins, témoignent çà et là qu'il subsiste dans le Maghreb islamisé des individus ou des groupes que n'a pas gagnée la religion et parfois même la langue des conqué-

Gelzer, *op. cit.* dans *Byz. Zeitschr.*, t. II, p. 30; par Mesnage, *Le Christ. en Afr., déclin et extinct.*, p. 220; par W. Seston, *op. cit.*, p. 116, ne mérite aucune espèce de créance. *L'Histoire des Patriarches d'Alexandrie* est une transposition — et non une traduction — de la « *Lampe des Ténèbres* » d'Abû 'l-Barakât ibn Kabâr, texte du xive s. d'une information très suspecte. Sur la question, voir l'introduction à la traduction entreprise par L. Villecourt, E. Tisserant et G. Wiet, dans la *Pat. Orient.*, t. XX, pp. 579 et ss. G. Wiet, art. *Kibt*, dans *E. I.*, t. II, p. 1061 et E. Tisserant, art. *Kabâr*, dans *Dict. de Théol. cath.*, t. VIII, col. 2293-2296. — Le texte ne résiste d'ailleurs guère à la critique interne. Il est impossible de le récuser *a priori*, en ce qui concerne Barca et Tripoli (Oea) et nous savons par al-Mâlikî, d'après H. R. Idris, *Contribution à l'histoire de l'Ifrîkiya*, dans *Rev. des Ét. Islam.*, 1935, p. 143, qu'il s'y maintenait encore au xie siècle une colonie chrétienne. Un jour, en effet, le sage Abu'l-'Abbâs dut arbitrer un différend qui avait surgi dans la ville entre chrétiens et musulmans au sujet d'une pierre encastrée dans le mur d'une église et que ces derniers prétendaient, à tort d'ailleurs selon les chrétiens, avoir été empruntée aux débris d'une mosquée. Nous ne savons rien de Barca qui, d'ailleurs, n'est pas dans les limites de l'ancienne Afrique. L'existence d'un évêché à Alger, à cette époque, apparaît difficilement admissible si l'on considère que ce siège ne figure sur aucune des listes post-byzantines (le dernier évêque d'Icosium = Alger connu est Victor, mentionné par la *Notitia de* 484, *Maur. Cæs.*, n° 59) et surtout d'après le témoignage d'al-Bakrî. Celui-ci nous dit, en effet, p. 156, que, de son temps, il ne restait qu'une muraille en forme d'abside de la vaste église que la ville possédait autrefois. L'existence d'un évêché à Africa = Mahdîya est, par contre, certaine au xiie s. Plusieurs évêques portèrent au temps de la domination normande le titre d'*episcopus africanus*. Cf. Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne, Byzacène et Tripolitaine*, pp. 37-38. Mais nous ne savons pas si, après la perte de Mahdîya, des évêques siciliens continuèrent à porter ce titre. Ce qui n'est pas invraisemblable. La cathédrale de Palerme conserve, en effet, les restes de l'archevêque Cosmas, qui mourut en 1109, c'est-à-dire à une date où Mahdîya n'était pas normande et qui porte cependant le titre d'*africanus*. Mais, en tout cas, l'attitude des Almohades vis-à-vis des chrétiens interdit de penser qu'au temps du patriarche Jean il y eut, à Africa, un évêque résident. On peut attribuer au P. Vansleb, comme on voudra, une erreur de fait ou une erreur chronologique. Quant à la fin de la phrase, on peut en donner deux interprétations également peu favorables à la véracité du texte. On peut comprendre que l'auteur ignore si le cinquième évêché se trouvait à Kairouan ou à Cyrène, ce qui donnerait une assez pauvre idée de son information ou, plutôt, qu'il confond les deux villes, ce qui ne vaut pas mieux. Si, en effet, on peut apercevoir une vague parenté phonétique entre les formes françaises Keirvan et Cyrène, cette parenté s'atténue entre les formes arabes Qayrawan = Kairouan et Qrenna = Cyrène. Il ne me semble pas possible de retenir le témoignage de ce texte pour supposer l'existence d'un évêché à Kairouan, dont l'église est pourtant connue pour le xie siècle, témoignage qui ne peut d'ailleurs être considéré que si on lui fait subir une rectification chronologique de plus d'un siècle. Il s'agit, selon toutes vraisemblances, de Cyrène. Cf. J. Carcopino, *Lusius Quietus, l'homme du Qwrnyn*, dans *Istros*, t. I, 1934, pp. 5 à 9. Tout ceci suffit, je crois, à montrer le crédit qu'il convient d'accorder aux affirmations du P. Vansleb. — C'est dire qu'il n'y a rien à retenir des calculs du P. Mesnage, *Le Christ. en Afr, déclin et extinct.*, pp. 221-222, qui compte une dizaine d'évêchés dans l'Afrique du milieu du xie siècle, puisqu'il se fonde en partie sur le texte que je viens d'analyser.

rants[1]. Al-Mâlikî atteste l'existence de chrétiens mêlés à la vie de l'Islam dans le royaume fâṭimide[2]. M. G. Marçais a recueilli à travers les auteurs arabes quelques anecdotes caractéristiques : c'est un chrétien du Sahel dont Abu l-'Arab nous dit qu'il fabriquait la meilleure huile de la région, c'est Futûḥ « le chrétien » (un affranchi ?) qui va châtier les parents de son souverain passés à la révolte, c'est Sawâda à qui en 891 Ibrâhîm II offre le bureau de l'impôt foncier à condition qu'il abjure et qui sur son refus le fait crucifier[3]. Nous savons qu'au IXe siècle la Sikka, c'est-à-dire l'hôtel des monnaies des Aġlabides employait des Rûm[4]. Ces exemples sont, dira-t-on, de la fin du IXe siècle, mais M. H. Abdul-Wahab en signale d'analogues pour le début du XIe siècle[5]. Fâṭima, la gouvernante du Zîride Abû Manâd Bâdîs qui offrit en 1020 un magnifique Koran à la grande mosquée de Kairouan était d'origine chrétienne. Son neveu était demeuré chrétien et fut massacré par la populace de Mahdîya pour avoir défloré une jeune fille d'extraction chérifienne[6]. « Il y avait, écrit Ibn Abî Dînâr, en Ifrîqiya de nombreux villages habités par les chrétiens et ce jusqu'après le IVe siècle de l'hégire » c'est-à-dire le début du XIe siècle[7]. Il est bien vraisemblable qu'à Gafsa où la *Notice dite de Léon le Sage* signale encore un évêché et où l'on continuait de parler latin dans la première moitié du XIIe siècle la persistance du christianisme ait accompagné celle du latin[8]. Ibn Ḫaldûn signale que de son temps au XIVe siècle, dans les villages des Nefzâwa, on trouvait des « Francs » (Ifranj) qui vivaient sous la protection d'un traité. Ils y sont restés, dit-il, eux et leurs ancêtres, depuis la conquête

1. Il semble bien que ce soit le cas de ceux qu'al-Ya'qûbi appelle les *Afâriq*. Cf. G. Marçais, *La Berbérie au IXe siècle d'après El-Ya'qoûbî*, dans *Rev. Afric.*, 1941, pp. 40-61 et particulièrement pp. 47-48 ; également G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*, pp. 35-36. Leur existence paraît avoir été assez tenace, puisqu'elle est attestée, par exemple, à Gabès au XIe siècle, par al-Bakrî, p. 41, et au XIIe par al-Idrîsî, p. 143.

2. H.-R. Idris, *op. cit.*, p. 142-143.

3. G. Marçais, *La Berbérie au IXe s.*, pp. 50-51. Sur les anecdotes rapportées : Abu l-'Arab, p. 118 ; Ibn 'Iḏârî, pp. 182 et 161.

4. M. Vonderheyden, *La Berbérie orientale sous la dynastie des Benoû'l-Aṛlab*, 1927, p. 171.

5. *Les chrétiens indigènes en Tunisie* (inédit).

6. B. Roy, *Un don de la gouvernante de Bâdîs à la Grande Mosquée de Kairouan*, dans *Bull. Archéol. du Com.*, 1921, pp. 123-126.

7. Ce passage ne figure pas dans la traduction. Il convient de se reporter au texte arabe, Tunis, 1286, p. 36.

8. al-Idrîsî, p. 122. Cf. Mesnage, *L'Afrique chrétienne, Évêchés et ruines antiques*, p. 70.

musulmane jusqu'à nos jours et, comme ils professent une des croyances tolérées par l'Islamisme, ils jouissent du libre exercice de leur religion et paient la capitation[1]. » A l'autre extrémité du Maghreb la communauté de Tlemcen est encore vivace au temps d'al-Bakrī. « On y trouve les restes d'une population chrétienne qui s'est conservée jusqu'à nos jours. Il y a aussi une église qui est encore fréquentée par les chrétiens[2]. » Est-il besoin de dire que je ne prétends pas avoir cité tous les textes épars dans les historiens et qu'on pourrait sans beaucoup de peine en trouver d'autres, surtout dans les auteurs non traduits ?

Les textes latins sont naturellement moins nombreux mais ils apportent une confirmation aux précédents. Flodoard nous apprend que, dans une lettre qui ne nous a pas été conservée, adressée à l'évêque Foulques de Reims, le pape Formose (891-896) signalait la présence à Rome d'évêques africains qui sollicitaient l'avis de

1. Ibn Ḫaldūn, t. I, p. 231 ; t. III, p. 156. — al-Ya'qūbī signale également que ces régions sont peuplées de non-arabes : descendants d'anciens Romains, de Berbères et d'*Afâriq*, p. 212. — al-Tijânī, t. XX, pp. 200-201 dit, au contraire, que les populations de Tozeur, restes des anciens Rūm, se sont convertis à l'Islam à l'époque de la conquête pour sauver leurs jours. Mais quelques lignes plus loin, *ibid.*, p. 203, il indique que, lors de la conquête musulmane, les Africains eurent à choisir entre trois solutions : la conversion, la capitation ou la fuite, et il ajoute : « Les gens de Jarīd furent de ceux qui préférèrent ne pas fuir. » Il précise ailleurs que les églises du Jarīd subsistent encore de son temps, quoique en ruines. Selon lui, cette destruction ne serait pas le fait des conquérants qui se seraient bornés à construire des mosquées en face des édifices chrétiens. Étant donné les contradictions d'al-Tijânī, je ne crois pas qu'il convienne de mettre en doute le témoignage d'Ibn Ḫaldūn. Ajoutons que, d'après le *Voyage de Mûlây Ahmed*, trad. Berbrugger, dans *Explor. scient. de l'Algérie*, t. IX, 1846, p. 289 (texte signalé par G. Marçais), il y aurait eu encore des chrétiens à Tozeur au xviii[e] siècle. — Sur le pays de Qasṭīliya et les régions qu'il englobe, L. Poinssot, *Castella (Qasṭīllia)*, dans *Bull. Arch. du Com., Comm. Afr. du Nord*, 27 mai 1940, pp. v-ix et G. Yver, art. *Kasṭīliya*, dans *E. I.*, t. II, pp. 855-856.

2. al-Bakrī, pp. 155-156. — On cite généralement un passage d'al-Idrīsī, en note dans la traduction Dozy et Goeje, p. 92, n. 2, pour prouver la survivance de la communauté de Tlemcen au xii[e] siècle. Ce passage ne figure dans aucun des quatre manuscrits consultés par Goeje, mais seulement dans la version latine d'al-Idrīsī, publiée en 1619, par Gabriel Sionita et Jean Hesronita, p. 79. M. H. Pérès a bien voulu revoir, pour moi, le texte arabe de l'édition de 1592, sur lequel G. Sionita et J. Hesronita ont établi leur traduction. Ce texte indique l'existence à Tlemcen d'un « canal », dit « canal du Chrétien » *(sâqiyat al-Naṣrânī)*. « Sur ce canal, ajoute al-Idrīsī, sont des ermitages, des oratoires, des constructions pour gens vertueux *(Sâliḥ)*. » Rien n'indique que les constructions dont parle al-Idrīsī soient des constructions chrétiennes. Le nom de « canal du Chrétien » peut venir de ce que le canal ait été creusé par un chrétien et remonter à une période plus ancienne. Il n'est pas invraisemblable qu'il y ait eu des chrétiens à Tlemcen au xii[e] siècle, mais on ne saurait l'inférer du texte en question.

la papauté au sujet d'un schisme né récemment parmi eux[1]. Triste preuve que l'épiscopat d'Afrique conservait encore quelque vitalité. Un siècle plus tard, sous le pontificat de Benoit VII (974-983) le clergé et le peuple de Carthage, choisirent pour évêque un prêtre du nom de Jacques et l'envoyèrent à Rome pour qu'il y fut consacré. Sans doute aux dires de la lettre qu'il portait, la ville de Carthage était-elle réduite à rien *ut ubi olim metropolis fuit, vix modo sacerdotes habeantur*. Du moins le christianisme s'y maintenait-il[2]. Les lettres de Léon IX et de Grégoire VII montrent qu'il n'y a pas disparu dans la seconde moité du XIe siècle où la vieille chrétienté produit avec Constantin l'Africain son dernier grand homme[3]. Au XIIe siècle encore le nom de Carthage figure au *Liber Censuum* de l'église romaine. J'ai quelque peine à croire cependant qu'il y subsiste un évêché à cette date tardive. Peut-être les scribes de la Curie ont-ils utilisé un document périmé ? Peut-être ont-ils pensé que la glorieuse cité n'avait pas pu disparaître tout à fait[4] ?

A ces textes les découvertes archéologiques et épigraphiques de ces dernières années ont apporté l'appui de nouveaux témoignages. Les fouilles italiennes d'En Gila, en Tripolitaine, ont révélé un ensemble de tombes incontestablement chrétiennes et dont la

1. FLODOARD, *Hist. eccl. Rem.*, IV, 2, dans *P. L.*, t. CXXXV, col. 267. ... *regionis Africanæ legatos insistere, responsa petentes pro dudum exorto inter episcopos ipsarum provinciarum schismate.* Nous ignorons les raisons de schisme auquel aucun autre texte ne fait allusion.

2. LÉON, abbé de Saint-Boniface, *Epist. ad Hugonem et Robertum reges*, dans *M. G. H.*, *Script.*, III, pp. 686-690, dans *P. L.*, t. CXXXIX, col. 342. C'est par erreur que MESNAGE, *Le Christ en Afr., déclin et extinct.*, pp. 215-216, place ces événements sous le pontificat de Jean XV. Le texte dit expressément : ... *temporibus domni Benedicti septimæ papæ.* Le pape s'assura de l'orthodoxie de l'élu en le confiant au monastère de Saint-Boniface, le consacra archevêque et le renvoya à son troupeau. Nous ne savons rien d'autre de lui. — Sur le document qui nous vaut ces renseignements, F. LOT, *Études sur le règne d'Hugues Capet et la fin du Xe siècle*, ch. III, particulièrement pp. 97-98.

3. Né entre 1010 et 1020 à Carthage, il parcourut l'Orient et l'Inde et s'initia à la science arabe. Après trente-neuf ans d'absence, il revint en Afrique, y fut persécuté, menacé de mort, mais parvint à s'enfuir à Salerne. Passé d'abord au service de Robert Guiscard, il demanda bientôt asile à l'abbé du Mont-Cassin, Didier, et mourut dans ce monastère (1087 ?), ce qui nous vaut le bref chapitre de Pierre DIACRE, *De viris ill. casin*, ch. XXIII, dans *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1034-1035, par lequel nous connaissons l'essentiel de sa vie et la liste de ses œuvres, une série d'ouvrages de médecine généralement inspirés directement de la science arabe. — Constantin est le seul de ces chrétiens d'Afrique du XIe siècle, dont la vie ne soit pas enveloppée pour nous d'une ombre presque absolue.

4. *Liber Censuum*, éd. L. Duchesne, dans *Bibl. des Écoles franç. de Rome et d'Athènes*, p. 243 (texte).

série s'échelonne entre 945 et 1003[1]. Mais le document le plus remarquable qu'on ait récemment versé au débat est, je crois, l'inscription datée publiée par M. Ch. Saumagne et commentée par M. W. Seston qui démontre de façon certaine qu'il existait dans la capitale zīride au milieu du XIe siècle une communauté chrétienne[2]. Cette inscription a attiré l'attention de M. Ch. Saumagne, puis de M. W. Seston, sur un autre texte épigraphique, éga-

1. R. PARIBENI, *Sepolcrato cristiano di Engila, presso Suani Beni Adem*, dans *Afr. Ital.*, t. I, 1927, pp. 75-82, à compléter par A. TODESCO, *Frammenti iscrizioni funerarie cristiane*, dans *Afr. Ital.*, t. VI, 1935, pp. 79-81. Cf. également J. GAGÉ, *op. cit.*, pp. 217 et ss.

2. Ch. SAUMAGNE dans *Bull. Arch. du Com., Com. Afr. du Nord*, 11 juin 1929, pp. 370-371 ; W. SESTON, *op. cit.*, pp. 108-113 ; A. MERLIN, *Inscriptions latines de la Tunisie*, n° 271, pp. 51-52, avec quelques rectifications. Je m'arrête, pour ma part, à la lecture suivante :

+ IN NOMINE PATRI ET FILII SP(IRITUS)
S(AN)C(T)I, AM(EN). IN HOC TUMULO REQUIEBIT COR
PUS FAMULO XR(IST)I, SISINNI FILIUS, FIRMO
LECTOR. REQUIEM ETERNAM ABEAT. BIXIT
IN FIDE CHR(IST)I ANNOS LXV. MIGRABIT, AB
HOC S(Æ)C(U)LO DIE XXI K(A)L(ENDAS) (?) IUNIU ANNOS
D(OMI)NI MILL(ESI)MO XXX[X]. INDICTIO I. AUDI
AT BOCEM D(OMI)NI ET RESURGAT
+ IN BITA ETERNA. AM(EN). an. 1048

Je m'écarte en particulier de la restitution de M. Seston : en plaçant une virgule après *filius* et non avant, ce qui revient à faire de Firmus le fils de Sisinnius et non de Sisinnius le fils de Firmus ; les deux interprétations sont possibles, mais la formule *X,,, filius* est si courante que je préfère croire qu'on y est demeuré fidèle. — C'est ainsi qu'a déjà compris W. MARÇAIS, *Comment l'Afrique du Nord a été arabisée*, dans *Annales de l'Institut d'Études orientales*, t. IV, 1938, p. 9. Sans doute le 21e jour des Kalendes de juin n'a jamais eu, comme le note M. SESTON, p. 112, « d'existence normale ». Mais la pierre ne me paraît pas autoriser d'autre lecture. Il n'est d'ailleurs pas impossible que l'usage des ides soit tombé en désuétude. Un sondage a été pratiqué au mois de septembre 1942, par M. G. Picard, directeur des Antiquités et Arts de Tunisie, et moi-même, en vue d'explorer l'endroit où avait été trouvée l'inscription. Il a été difficile de le repérer en dépit de la netteté des indications fournies par l'inventeur et reproduites par M. Saumagne, du fait des modifications profondes subies par le camp militaire et ses abords depuis quelques années. M. G.-L. Feuille avait, semble-t-il, été égaré pour cette raison, lors d'une première tentative faite en 1940 et dont il a eu l'obligeance de nous signaler le champ. Notre sondage a été fait à la bordure extérieure du camp, à une vingtaine de mètres à droite du point où la ligne électrique Sousse-Kairouan pénètre dans le camp, sur les indications d'un agent militaire qui avait assisté à la découverte de l'inscription et nous a déclaré avoir gardé le souvenir de son emplacement. Il nous a montré les deux fûts de colonnes trouvés en même temps que la pierre et qui, malheureusement, n'ont pas été laissés sur le lieu. Notre brève exploration nous a permis de mettre au jour quelques débris de monnaies et de verre irisé et un fragment d'ailleurs illisible d'un dénéral ; puis, à 1 m. 40 de profondeur, un mur de briques ruiné, portant les traces d'un stucage pariétal. Les premiers résultats de ces recherches ne permettent aucune conclusion d'aucune sorte. Cf. G. PICARD, dans *Bull. Arch. du Com., Com. Afr. du Nord*, 21 juin 1943, p. XIV.

lement découvert à Kairouan, et que ses commentateurs successifs attribuaient à la période byzantine. Ce dernier a montré qu'il convenait, selon toutes vraisemblances, de le dater soit de 1050-1051, soit de 1046[1]. Avec lui je croirais volontiers qu'un certain nombre d'inscriptions non datées et dites « byzantines » pourraient bien être postérieures de plusieurs siècles à la domination des Grecs.

Non seulement nos textes nous apportent la preuve de la survie des chrétientés indigènes d'Afrique mais encore celle que des

1. Sur cette inscription : LA BLANCHÈRE et GAUCKLER, *Catalogue du Musée Alaoui*, 1897, p. 109, n° 85 ; P. MONCEAUX, dans *Rev. Arch.*, 1903, p. 244 ; P. GAUCKLER, dans *Nouv. Arch. des Missions*, t. XV, pp. 350-360 ; DESSAU, *C. I. L.*, VIII, 23 128 s'est arrêté à la lecture suivante :

+ IN N(OMI)NE D(OMI)NI. IN HOC [TUMULO JACET ...
CUS PE[T]RI SENIORIS
ET OVIIT DIE SABB
XXXXIII IND(ICTIONE) COU [ARTA ... ?

M. SESTON, *op. cit.*, pp. 105-108 et 122-123, a repris l'étude de l'inscription et, en s'appuyant sur les inscriptions d'En Gila, a proposé une restitution sensiblement plus complète

+ IN NO(MINE) D(OMI)NI. IN HOC [TUMULO JACET COR]
PUS PE[T]RI SENIORIS [QUI VIXIT ANNOS ...]
ET OVIIT DIE SABB(ATORUM) I[N ANNO VI MILLMO D]
XXXXIIΓ [OU XXXVIII ?] IND(ICTIONE)COU [ARTA [OU COUARTA DECIMA]

Je n'ai pu revoir la pierre au Musée du Bardo, en raison des circonstances présentes; mais, d'après la photographie jointe à l'article de M. Seston, il me paraît impossible de le suivre tout à fait dans sa restitution. La première lettre de la ligne 2 est incontestablement un C, comme le dit Dessau et non un P cursif, comme le pense M. Seston. Il suffit, pour s'en assurer, de le comparer à l'autre C que porte le texte, le C initial de *couarta*, qui est celui-là indiscutable, c'est-à-dire qu'il faut écarter la formule *jacet corpus*. Je proposerai donc la restitution suivante :

+ IN N(OMIN)E D(OMI)NI. IN HO [C TUMULO JACET .. ?..
CUS PETRI SENIORIS [FILIUS, VIXIT ANNOS ...
ET OVIIT DIE SABB(ATORUM) I[N ANNO VI MILLMO D]
XXXXIII OU XXXVIII ? IND(ICTIONE) COU[ARTA [OU COUARTA DECIMA]

A la ligne 1, j'ai développé les lettres INNE (les deux N sont liés) autrement que n'ont fait Dessau et M. Seston. Le C de *hoc* n'est pas sur la pierre. Ni l'une, ni l'autre correction ne tire à conséquence ; j'ai supposé la formule *in hoc tumulo jacet ;* on peut évidemment envisager un autre verbe, *requievit*, par exemple. Quant aux dernières lettres de cette ligne, elles se raccordent, à mon sens, aux trois premières de la suivante pour constituer le nom du personnage en l'honneur de qui a été composée l'inscription. Peut-être Cyriacus ? La dernière lettre de la ligne 2 étant l'*s* final de *senioris*, la restitution de *filius* n'offre pas de difficulté. Je m'en tiens, pour les deux dernières lignes, au texte de W. Seston, à qui revient le mérite d'avoir proposé une datation précise : 1051 ou 1046. M. SAUMAGNE, dans *Bull. Arch. du Com.*, 18 nov. 1930, pp. 165-166, s'était borné à signaler que cette inscription était contemporaine de l'inscription du *lector*. On peut, sans doute, discuter les conclusions de M. Seston mais, et c'est l'essentiel du point de vue qui nous occupe, on ne saurait, je crois, s'écarter sensiblement de la date qu'il a proposée. — Sur le texte, cf. les remarques de A. MERLIN, *Inscriptions latines de la Tunisie*, n° 269, pp. 50-51.

éléments étrangers sont venus les renforcer aux premiers siècles de la conquête musulmane. Le P. Mesnage suppose avec vraisemblance que parmi les populations transportées d'Espagne en Afrique dès le début du IXe siècle pouvaient bien se trouver des chrétiens[1]. Ce n'est toutefois qu'une hypothèse. Par contre nous sommes assurés de la venue d'éléments sardes et coptes. Ibn Ḫaldûn parle en effet « de confédérés d'origine franque et dont les ancêtres vinrent de Sardaigne », qui se seraient établis parmi les Nefzâwa et qui, soumis à la capitation, y demeuraient encore au XIVe siècle[2]. D'autre part, nous connaissons l'existence d'une colonie copte à Ṭunbûd, ville appelée plus tard al-Muḥammadîya, colonie qui fut envoyée en Ifrîqiya sur l'ordre d''Abd al-Mâlik, c'est-à-dire entre 685 et 705, afin de construire des vaisseaux destinés à la flotte du calife. Mais on ignore si, au XIe siècle, cette colonie avait conservé sa religion ou s'était fondue dans la communauté musulmane[3].

1. Mesnage, *Le Christ. en Afr., Égl. Moz., Escl. chrét.*, p. 13. On sait qu'en 814, à la suite de la « Révolte du Faubourg », trois cents familles de Cordoue furent transportées à Fès où elles peuplèrent le quartier des Andalous. Cf. E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle*, pp. 5-6, principalement p. 6, n. 2, et G. Yver, art. *Fâs*, dans *E. I.*, t. II, p. 81. Comme l'indique M. Lévi-Provençal, le mot *al-Andalus* s'applique à tous les sujets espagnols du calife, qu'ils soient musulmans ou chrétiens. Il n'est pas absurde de supposer qu'il y ait eu des chrétiens parmi ces Andalous, mais ce n'est qu'une supposition.

2. Ibn Ḫaldûn, t. III, p. 156. — Il est assez délicat de savoir ce qu'Ibn Ḫaldûn entend par *Ifranj* qu'on traduit par « Francs ». Il semble les distinguer des Byzantins, puisqu'il écrit : « Avant l'introduction de l'islamisme, les Berbères de l'Ifrîqiya et du Maghreb vivaient sous la domination des Francs et professaient le christianisme, religion suivie également par les Francs et les Grecs », t. I, p. 209. Pourtant, le patrice Grégoire est donné comme roi des Francs, *ibid.* — Quoi qu'il en soit, il n'est pas étonnant de voir des Sardes immigrés en Afrique. La Sardaigne a fait partie de l'état vandale et est demeurée rattachée au diocèse d'Afrique au temps de la domination byzantine. Entre les deux pays, les relations ont été fréquentes. Cf. E. Pais, *Storia della Sardinia e della Corsica durante il dominio romane*, t. I, ch. VIII, pp. 459 et ss. Notons qu'Ibn al-Aṯir, pp. 370-371, signale l'existence près de Kairouan d'une bourgade appelée Ṣardinîya, dont le nom pourrait conserver la trace d'un peuplement originel. Nous ignorons, en tout cas, à quelle époque a pu avoir lieu cette immigration.

3. al-Bakri, pp. 83-84. Selon al-Tijâni, t. XX, p. 69, il s'agirait de mille hommes et de mille femmes, dont le plus grand nombre fut établi non loin de Tunis, à Radès et le reste fut réparti dans les différents ports de l'Ifrîqiya. Ibn Abî Dînâr parle, p. 13, de mille familles coptes envoyées pour construire l'arsenal de Tunis. Sur la question, G. Wiet, *L'Égypte arabe*, dans *L'Histoire de la nation égyptienne*, pp. 175-176. — Ces coptes ont donné lieu à de vaines discussions. Le P. Mesnage, *Le Christ. en Afr., déclin et extinct.*, p. 217, suppose qu'ils ont pu donner à l'évêché de Gummi une importance qui expliquerait les prétentions élevées au XIe siècle, par l'évêque de cette localité vis-à-vis de Carthage, mais il faudrait, pour que cela fût possible, qu'on identifiât Gummi à Bord Cedria. On verra, plus loin, ce qu'il convient de penser de cette identification. — W. Seston, *op. cit.*, pp. 118-119.

Notre connaissance des « derniers temps du christianisme en Afrique » se fonde donc en somme sur deux séries de documents qui conduisent à des conclusions qui paraissent au premier abord opposées : d'une part les listes épiscopales et les lettres pontificales qui nous laissent l'impression que l'église d'Afrique s'effrite peu à peu et qu'au XI[e] siècle il n'en reste à peu près plus rien, d'autre part une série de textes littéraires et épigraphiques qui nous montrent avec une relative fréquence, pour la même époque, des individus ou des communautés fidèles au christianisme et intégrée dans les cadres de la société musulmane. Pour sortir de cette contradiction apparente on n'a généralement rien trouvé de mieux que d'en supprimer un des termes et de considérer que les allusions faites çà et là aux chrétiens signalaient des cas d'exception qui ne pouvaient que confirmer la règle qu'on s'était faite[1]. Il me paraît difficile de l'admettre et, aussi bien, inutile de s'enfermer dans un dilemme artificiel. Puisque nous ne trouvons point d'évêchés, au témoignage de nos listes, dans des villes où la présence de chrétiens est attestée par les textes, comme, par exemple, Tlemcen, Kairouan, En Gila, nous ne pouvons choisir qu'entre deux hypothèses qui d'ailleurs ne s'excluent pas l'une l'autre : ou bien nos listes épiscopales sont incorrectes et nos lettres pontificales inexactes, ou bien certaines communautés chrétiennes ont laissé tomber en désuétude l'institution épiscopale.

Il est possible que nos listes soient incomplètes. Gummi qui est évêché d'après les lettres de Léon IX, ne figure sur aucune des listes post-byzantines. On hésite cependant à supposer qu'un évêché ait été créé dans une ville ancienne après les premières années du VIII[e] siècle. Il est permis de croire que cette omission n'est pas unique. Mais c'est sans doute la seconde explication qui est le plus souvent la bonne. La Sicile paraît bien avoir conservé une population chrétienne non négligeable jusqu'à l'arrivée des Normands ; l'importance des Mozarabes dans les royaumes musulmans d'Espagne est bien connue et pourtant si l'on consulte pour

1. A partir du VIII[e] siècle, « l'Église d'Afrique, jadis si illustre, était pour ainsi dire réduite à rien ». Ch. DIEHL, *L'Afrique byzantine*, pp. 591-592. — « ... cette seconde moitié du VIII[e] siècle, qui vit s'effondrer avec la puissance byzantine l'existence du christianisme dans ce pays ». MESNAGE, *Le Christ. en Afr., déclin et extinct.*, p. 115. — Quant aux évêchés nommés par la liste dite de Léon le Sage, « il s'agit évidemment de titres comme ceux que l'on a, par la suite, appelés *in partibus infidelium* ». R. AIGRAIN, *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe*, dans A. FLICHE et V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. V, p. 229. — On pourrait sans peine allonger la liste...

l'un et l'autre pays les *Series episcoporum*, on verra combien sont peu nombreux les sièges et leurs titulaires durant la domination arabe[1]. Je crois que notre connaissance plus précise de ce qui s'est passé en Espagne peut nous aider à comprendre ce qui s'est passé en Afrique.

Si l'institution épiscopale disparaît, ce n'est point qu'elle soit contestée dans son principe. Au XIe siècle encore, les lettres pontificales le montrent bien, les rares évêques africains qui subsistent ont conservé intact ce sens du droit qui a été le legs capital de Rome au monde : ils se soucient des prescriptions canoniques dans les ordinations, les primats continuent de réunir leurs suffrageants en conciles, la question de la primauté de Carthage ou des rapports avec Rome ont conservé leur traditionnelle actualité. Quand elle s'est maintenue, l'institution épiscopale demeure donc intacte, mais elle ne survit qu'exceptionnellement, et cela parce que c'est dans l'état musulman une institution périmée. On sait que dans l'Espagne du Xe siècle les communautés chrétiennes des royaumes islamiques avaient à leur tête des chefs civils responsables appelés *defensor*, *protector*, *comes*, désignés par elles et reconnus par le pouvoir. Elles avaient leur percepteur, ou *exceptor*, leur juge, *censor* ou *judex* ou encore, comme l'appelaient les musulmans, *qâdî al-nasârâ*, le juge des chrétiens[2]. C'est-à-dire que l'évêque se trouvait, du fait de cette organisation, privé de ce qui était sa raison d'être : la direction de la communauté chrétienne. On s'explique assez bien alors la décadence de l'épiscopat. A l'origine, sans doute le chef civil avait été placé à côté de l'évêque. Mais cette dualité portait en soi les germes de conflits inévitables dans lesquels l'avantage devait naturellement rester au chef civil qui s'appuyait sur l'autorité conquérante. Le jour où dans une ville il ne subsistait qu'une église, l'évêque, dépouillé de ses anciens pouvoirs, se trouvait réduit au rôle de simple desservant. Il suffisait

1. Pour la Sicile, voir M. AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2e éd., t. II, ch. XI, pp. 456-477. — Pour l'Espagne, F. J. SIMONET, *Historia de los Mozarabes de España*, pp. 120 et ss. D'après ce dernier, 29 évêchés se seraient maintenus dans la partie musulmane de l'Espagne. On verra, dans R. DOZY, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, au chapitre intitulé « Les Chrétiens et les Renégats », éd. E. Lévi-Provençal, t. I, pp. 252 et ss. et t. II, pp. 3 et ss., combien les chrétiens de la péninsule étaient mêlés étroitement à la vie des Musulmans. Également : A. BALLESTEROS, *Historia de España*, t. II, pp. 142-153 ; E. LÉVI-PROVENÇAL, *L'Espagne musulmane au Xe siècle*, pp. 31-37 ; H. PÉRÈS, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, Paris, 1937, pp. 273 et ss.

2. F. J. SIMONET, *op. cit.*, ch. IV, pp. 105 et ss. — E. LÉVI-PROVENÇAL, *L'Espagne musulmane*, p. 37. — A. BALLESTEROS, *op. cit.*, t. II, p. 145.

de couvrir d'un nouveau mot cette fonction nouvelle pour que, de l'ancienne institution, il n'existât plus qu'un souvenir plus ou moins effacé. C'est pourquoi, je crois, pour ma part, qu'on peut voir dans la désignation des chefs civils la cause de la disparition de multiples évêchés et cette hypothèse — car ce n'est qu'une hypothèse mais dont le mérite est d'expliquer à la fois la survivance des chrétientés et la disparition de l'épiscopat, c'est-à-dire de concilier nos textes — elle est valable pour l'Afrique comme pour l'Espagne si l'on démontre dans les communautés africaines l'existence d'une organisation civile analogue à celle des communautés espagnoles[1].

La preuve de cette existence nous la trouvons dans l'une des inscriptions d'En Gila. Dans sa belle étude sur les *Nouveaux aspects de l'Afrique chrétienne*, M. Jean Gagé, posant la question de l'autonomie administrative des communautés écrivait : « A cet egard, il y a sur une des tombes d'En Gila un détail négligé par l'éditeur, qui me paraît digne d'attention : le titre de *judex* sur l'épitaphe d'un certain Petrus, mort à la soixantaine. Cet ancien n'avait-il pas été à proprement parler le « juge » de la communauté quelque chose comme un « caïd » chrétien, peut-être responsable devant le maître du dehors ? Ou s'agit-il de quelque fonction ecclésiastique ? D'ailleurs on ne peut guère douter, *a priori*, que dans la mesure exacte où elles restaient autonomes, ces communautés n'aient été régies par leurs chefs spirituels[2]. » L'interprétation du texte d'En Gila n'est plus guère douteuse quand on connaît l'organisation des communautés espagnoles à la même époque : le *judex* tripolitain est le correspondant exact du *judex* mozarabe. Ce texte est malheureusement le seul sur lequel nous puissions nous appuyer avec solidité mais je tiendrais volontiers le *senior* dont parle l'une des inscriptions de Kairouan pour un

1. Selon M. Amari, *op. cit.*, t. II, p. 458, les chrétiens de Sicile, sans former naturellement de corps politique, auraient eu des « magistrats municipaux ». Malheureusement, l'auteur n'appuie son affirmation d'aucune référence et je n'ai pu en retrouver la source.

2. J. Gagé, *op. cit.*, t. I, pp. 222-223. — Le texte a été publié par R. Paribani, *op. cit.*, dans *Africa Italiana*, t. I, p. 76. En voici les premières lignes :

IN XPI NOMINE IN TUM [ULO JACET COR
PUS BENE MEMORIE PETRUS KL[ARISSIMUS ?]
IUDEX, BIXIT IN HOC SOLO ANNOS SE[XA]
GINTA PLUS MINUS...

M. Gagé note que la qualification de *clarissimus*, si elle était certaine, confirmerait l'importance du titre de *judex*. Réciproquement, la démonstration de l'importance du *judex* étaye la lecture de Paribeni.

personnage analogue, une sorte de doyen qui pourrait être le chef de la communauté locale[1].

Sur l'organisation ecclésiastique de ces communautés nous ne savons naturellement rien. Les textes ne nous permettent pas d'apercevoir ce qui survit de la hiérarchie. Ils mentionnent uniquement des évêques et des *sacerdotes*. Seule l'une des inscriptions de Kairouan, nomme un lecteur, Firmus, fils de Sisinnius, qui, à l'âge de soixante-cinq ans, n'avait pas dépassé le second des ordres mineurs — en admettant que le mot ait encore conservé en Afrique, à cette époque, le sens qu'il avait à l'époque classique. Il est en tout cas vraisemblable que de nombreuses fonctions ecclésiastiques étaient tombées peu à peu en désuétude mais leur maintien ou leur disparition s'est probablement effectué de façon particulière pour chaque église, en raison de circonstances locales qui nous sont et sans doute nous demeureront à jamais tout à fait inconnues.

Nous ne savons rien non plus de la valeur intellectuelle ou morale de ce clergé. Les évêques connaissaient, au moins certains d'entre eux, un peu de latin puisque c'est dans cette langue que s'échange leur correspondance avec la curie romaine. On peut penser que le clergé n'était pas étranger au maintien de la langue

1. Du Cange, *Glossarium*, art. *Senior ;* M. Seston, *op. cit.*, pp. 115-116, a retenu deux hypothèses : 1° *senior* = prieur, ce qui conduirait à conclure que le monachisme africain survivait encore au XIe siècle. M. Seston a fait valoir, à l'appui de cette thèse, un passage d'al-Bakrî, p. 170 qui indique que dans le Ras Addar, c'est-à-dire la région du Cap Bon, il existait de son temps des anachorètes réfugiés là depuis la conquête musulmane. Je ne crois pas qu'on puisse conclure de cela qu'il s'agit de chrétiens. L'érémitisme n'était pas, en effet, ignoré des musulmans et nous savons en particulier, par un passage d'al-Idrîsî, p. 139, qu'en divers endroits du Zaghouan et dans la montagne du Wâsalât, à deux journées de Tunis, on rencontrait au XIIe siècle, des ermitages musulmans. — 2° *Senior* = prêtre, ce qui prouverait que la « hiérarchie du clergé séculier s'y était conservée ». Ni l'une, ni l'autre des deux traductions proposées par M. Seston ne saurait être absolument écartée, mais il me paraît dangereux de placer dans des mots du XIe siècle, le contenu qu'ils avaient au VIe ou à des époques plus anciennes. Que le *senior* soit, dans certaines règles monastiques des IVe, V^e^ ou VIe siècles, le chef du monastère où son second, que chez saint Cyprien (*Ep.* 75) ou Victor de Vita (III, 67) il soit un prêtre, cela ne prouve pas qu'il soit de même au XIe siècle. Notons d'ailleurs que le mot paraît avoir eu, en Afrique, aux IVe et Ve siècles, une signification assez imprécise. Le *libellus* du diacre Nundinarius, qui figure dans les *Gesta apud Zenophilum* (cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. IV, p. 233), est adressé aux évêques, prêtres, diacres et *seniores*. Le texte étant de 320. il ne saurait être question de donner au mot *senior* un sens monastique. Il ne saurait s'appliquer non plus aux prêtres déjà mentionnés. Il paraît désigner des clercs d'ordre inférieur aux diacres. C'est peut-être dans le sens général de diacres qu'il faut, par ailleurs, comprendre un passage de Victor de Vita (III, 35). Quoi qu'il en soit, je préfère interpréter le mot *senior* en fonction de l'état de choses du XIe siècle, tout en reconnaissant le caractère hypothétique de mon interprétation.

latine dans certaines régions du Maghreb oriental, étant donné qu'on ne voit guère d'autre raison à cet attachement attardé qu'un intérêt liturgique. Mais de quel latin s'agit-il ? La lecture des épitaphes dont on a parlé plus haut est assez peu rassurante[1]. La plupart de ces clercs de l'Afrique médiévale ne devaient pas avoir non plus une culture théologique bien approfondie. Mais ne suffisaient-ils pas à des fidèles que nous voyons de plus en plus mêlés à la vie quotidienne de l'Islam, qui parlaient l'arabe, portaient parfois des noms arabes et pour qui la foi dans la religion de Jésus ne devait plus s'encombrer des subtilités ingénieuses qui eussent fait leurs délices à la belle époque des hérésies et des schismes[2] ?

On voit donc que des communautés chrétiennes, formées sans doute de chrétiens très différents de ceux d'autrefois, organisées tout autrement que l'étaient les églises des époques romaine et byzantine, mais, et c'est là le point essentiel, demeurées distinctes au point de vue religieux dans la société musulmane, gardaient encore au XI[e] siècle une importance qu'on a eu tort de minimiser. On comprend cependant assez bien pourquoi on l'a fait : les textes musulmans et chrétiens sont ici d'une involontaire complicité. Les premiers, considérant l'ampleur du triomphe de l'Islam, ont naturellement tendance à négliger ces chrétiens demeurés fidèles. Ibn 'Abd al-Ḥakam nous dit que dès le début du VII[e] siècle, sous l'administration d'Ismâ'îl ben 'Ubayd Allâh (718/9-720), on ne compte plus en Afrique « un seul Berbère qui ne se fût converti à l'Islam »[3]. Un peu plus tard, au milieu du VIII[e] siècle, l'émir 'Abd al-Raḥmân assurait le calife que « toute l'Ifrîqiya professait alors l'Islamisme »[4]. Et de leur côté les chrétiens comparant ces modestes communautés à la grande église d'autrefois, ne pouvaient point ne pas noter le désastre et constater avec Léon IX qu'il ne restait plus que « de

1. Notons qu'en dehors des textes épigraphiques dont la langue est, selon le mot de W. Marçais, d'une « abominable barbarie », nous ne possédons pour l'époque qui nous intéresse aucun texte latin d'origine africaine. Toutefois, le fait que les sept lettres pontificales adressées au cours du XI[e] siècle à des membres du clergé ou à des souverains africains sont rédigées en latin, semble impliquer, comme le remarque le même auteur, « la connaissance de cette langue chez les destinataires ».

2. Cf. W. Marçais, *Comment l'Afrique du Nord a été arabisée*, dans *Annales de l'Institut d'Études orientales*, t. IV, 1938, pp. 1-22, et particulièrement pp. 7 et ss. Également G. Marçais, *La Berbérie au IX[e] siècle d'après El-Ya'qoûbî*, dans *Revue Africaine*, 1941, p. 47.

3. Ibn 'Abd al-Ḥakam, p. 107.

4. al-Nuwairi, t. I, p. 357.

rares brebis, victimes quotidiennes, où jadis se réjouissait l'innombrable troupeau du Seigneur »[1].

Plusieurs événements ont contribué à faire disparaître ces dernières chrétientés indigènes. C'est d'abord l'invasion hilâlienne qui, au milieu du XIe siècle, a ravagé une grande partie du Maghreb oriental. Mais je crois, contrairement à M. Seston, que le passage des Bédouins n'est qu'un facteur de second ordre en la matière. Naturellement les communautés ont connu au même titre que les autres populations de l'Afrique les misères de leur présence, mais ces pillards ignorants ne semblent pas avoir montré l'intolérance des persécuteurs et, d'ailleurs, il ne faut pas oublier le caractère local de leur domination.

C'est principalement la conquête almohade et accessoirement la conquête normande qui ont porté les derniers coups à l'ancienne église d'Afrique, l'une et l'autre au milieu du XIIe siècle. « On peut admettre qu'en 1159, écrit M. Robert Brunschvig, 'Abd al-Mu'min persécuteur des non-musulmans détruisit à Tunis, comme il fit ailleurs, les derniers restes de la chrétienté... Il y a donc là, vers le milieu du XIIe siècle, une coupure nette : les éléments chrétiens que nous allons rencontrer maintenant chez les Ḥafṣides n'ont rien de commun, ni par leur origine, ni par leur nature, ni par leur statut, avec l'ancienne chrétienté locale disparue. Ils sont tous gens venus du dehors à une date récente et continuent, pour la plupart, à faire figure d'étrangers[2]. » Rien n'est plus exact. La politique de conversion d''Abd al-Mu'min est attestée par les textes. Lorsque les chrétiens de Mahdîya vinrent lui offrir de capituler sous réserve de la vie et de leurs biens, il les engagea purement et simplement à se convertir à l'Islam[3]. A Tunis il fit massacrer ceux qui refusaient de se faire musulmans[4]. Rien n'autorise à croire que nous sommes là en présence de manifestations exceptionnelles de ce prosélytisme énergique et qu'il en est allé autrement dans le reste du Maghreb, tout entier soumis à la domination almohade.

Il faut aussi faire sa part à la conquête normande qui eut, en la matière, des répercussions inattendues. Profitant des difficultés

1. LÉON IX, *Ep.*, dans *P. L.*, t. CXLIII, col 729.
2. R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale*, t. I, p. 430. Le P. MESNAGE, *Le Christ. en Afr., déclin et extinct.*, pp. 211 et ss., a bien vu également l'importance de cette coupure.
3. AL-TIJÂNÎ, t. I, 1853, p. 400.
4. *Ibid.*, p. 397.

rencontrées en Italie par Guillaume Ier au cours des années 1155 et 1156, les musulmans de certaines villes du littoral africain se révoltèrent contre la domination sicilienne et massacrèrent les chrétiens[1]. On peut penser qu'ils ne distinguèrent pas entre les conquérants et les indigènes et il est bien vraisemblable que certaines communautés disparurent dans l'affaire. Et lorsque peu après, au lendemain de la prise de Mahdīya par 'Abd al-Mu'min, en 1160, les populations des autres villes côtières se soulevèrent en faveur des Almohades, il est bien probable que le même fait se reproduisit[2]. Les communautés africaines n'étaient point de force à résister à ces rudes et multiples épreuves. Seules quelques chrétientés du sud tunisien subsistèrent. Cette fois-ci le monde berbère tout entier était vraiment islamisé.

[*Sera continué.*]

Christian Courtois.

1. Ibn al-Aṯir, pp. 578 et ss. — F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, t. II, pp. 236-241.
2. al-Tijāni, t. XX, 1852, p. 111.